

Interkulturalität oder Alltagsleben: empirische Implikationen theoretischer Perspektiven

Korff, Rüdiger

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Korff, R. (2009). Interkulturalität oder Alltagsleben: empirische Implikationen theoretischer Perspektiven. *interculture journal: Online-Zeitschrift für interkulturelle Studien*, 8(10), 35-44. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-454042>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more Information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Inhalt

I Jahrgang 8 | Ausgabe 10 | www.interculture-journal.com

Klaus P. Hansen
*Die Problematik des
Pauschalurteils*

Jörg Scheffer
*Gefangen im Container -
Kulturvergleiche und ihre
räumliche Vorbestimmung
am Beispiel des Filmes
„Willkommen bei den Sch’tis“*

Rüdiger Korff
*Interkulturalität oder Alltagsleben:
Empirische Implikationen
theoretischer Perspektiven*

Petia Genkova
*Stichprobenzugang
oder das Sampling-Problem
bei Kulturvergleichenden
psychologischen Untersuchungen*

Helene Haas
*Übersetzungsprobleme
in der interkulturellen Befragung*

Tagungsband der Forschungsstelle Grundlagen Kulturwissenschaft

Probleme empirischer Kulturforschung

Gastherausgeberin: Helene Haas



Herausgeber:
Jürgen Bolten
Stefanie Rathje

2009



Forschungsstelle
Grundlagen Kulturwissenschaft

inter
culture
journal

Interkulturalität oder Alltagsleben: Empirische Implikationen theoretischer Perspektiven

Prof. Dr. Rüdiger Korff

Universität Passau, Lehrstuhl für
Südostasienskunde II (Festland)

Abstract

In the wake of the "cultural turn" and the spread of "post-modern cultural relativism", culture(s) were defined as a central aspect of human life. Relativism implies forms of cross-cultural, i.e. intercultural communication that gain in importance through globalization. An alternative perspective chooses everyday life as its point of departure. Instead of focusing primarily on interpretations, this viewpoint concentrates on interdependencies, which result from daily practice and power relations and structure actions through the production of reality. These theoretical perspectives have methodological implications. Intercultural communication assumes clearly separated cultures, but it remains unclear, to what extent this assumption is constructed by science. Research on everyday life takes relationships and structures as points of departure, i.e. integration through local knowledge, which is to be captured through emic reconstruction. The basic question is, thus, whether the investigation of simulacra itself constructs or deconstructs new simulacra.

1. Vorbemerkung

Im Unterschied zu Alltagsleben, was als analytischer Begriff verwendet wird, d.h. mit diesem Begriff wird versucht einen Bereich zu bestimmen und von anderen abzugrenzen, ist der Begriff Interkulturalität eher diffus. Ein Grund dafür ist, dass Interkulturalität nicht nur in wissenschaftlichen Untersuchungen verwendet wird, um methodisch etwas „auf den Punkt“ zu bringen, sondern primär im politischen und ökonomischen Diskurs. So wurde Interkulturalität zu einem Label, unter dem Lösungen für Probleme angeboten werden. Interkulturalität ist damit eine Ware. Ich habe gar nichts dagegen, diese Ware zu verkaufen, so wenig ich etwas dagegen habe, andere wenig nützliche Dinge zu verkaufen. Allerdings beharre ich auf einer Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Warenproduktion.

2. Der „cultural turn“

In den achtziger Jahren wurde von einem „cultural turn“ in den Geschichtswissenschaften gesprochen, der dann u.a. über die Diskussion der Postmoderne und später der kulturellen Implikationen der Globalisierung auch andere Sozialwissenschaften erreichte. Cultural turn deutet an, dass Kultur handlungsleitend ist. Nicht mehr materialistische und im Weiteren ökonomische, d.h. auf Nutzenmaximierung bezogene Interessen stehen im Vordergrund, sondern Identität, Aner-

kennung usw. In der Politikwissenschaft kann der Artikel und das Buch von Huntington „The Clash of Civilizations“ (Huntington 1996) als Ausdruck dieser Orientierung angesehen werden. Tatsächlich wurde es zunehmend schwierig, Konflikte, Bewegungen usw. mit dem früheren, auf materielle Interessen abzielenden Instrumentarium des zweckrationalen Handelns zu erfassen. Offensichtlich wurden bzw. waren nationale Selbstständigkeit, Religion, kulturelle Eigenständigkeit usw. zu zentralen Motiven von Bewegungen und Grundlagen von Konflikten geworden.

Interessanterweise bildete die Wirtschaftswissenschaft eine bezeichnende Ausnahme dieses „cultural turn“. Während die institutional economics noch einen, wenn auch begrenzten Bezug zu Kultur aufweisen (siehe etwa Sen 1997 und 2006), gehen die neo-liberalen Konzepte von einem Universalismus des auf Eigennutzmaximierung angelegten, kalkulierenden Individuums aus, dessen Beziehungen zu anderen Personen, wenn überhaupt, dann über „rational choice“ erfolgen. In diesem Konzept bleibt wenig Platz für Kultur, es sei denn als Aspekt des Marketing, so dass es erstaunt, dass inzwischen interkulturelles Training zu einer Maßnahme der neuen Managementkultur gehört. Das hängt wahrscheinlich mit der Idee zusammen, über die Etablierung einer „corporate culture“ und „identity“ Transaktionskosten zu reduzieren. Hierbei wird jedoch vergessen, dass Sinn nicht produziert werden kann, sondern nur im Alltagsleben kreiert wird (Eisenstadt 2002, Luhmann 1984). Allerdings ist dieses Bild des rational entscheidenden Individuums ein höchst kulturalistisches, gerade durch die Aufhebung kultureller Besonderheiten in einer technisch-instrumentellen Perspektive.

Die Diskussion der Globalisierung ist gleichzeitig Ergebnis und Hintergrund des „cultural turn“ bzw. der Popularität des Interkulturellen. Über Globalisierung ergaben sich neue Formen der Kommunikation über politische und kulturelle Grenzen hinweg, und ein neues, die früheren Grenzen der eigenen Welten übersteigendes Wissen von Alternativen. Dadurch war Kultur weder an spezielle Orte und Räume gebunden, noch war sie selbstverständlich. Kultur basierte zunehmend auf einer Entscheidung, d.h. auf Intentionalität der Identifikationen (Firestone 1990).

Man kann diesen cultural turn aber auch aus einer etwas anderen Perspektive, nämlich der Idee des besseren zukünftigen Lebens betrachten. In den sechziger und siebziger Jahren war die Utopie durch ökonomisch-politische Ideen definiert. Es ging um Sozialismus, Gleichheit usw., die vor allem ökonomisch verstanden wurde. Diese Bewegungen waren mit Versprechen verbunden, die allerdings nur bedingt eingelöst wurden. So änderte sich die Bundesrepublik durch die Refor-

men der sozial-liberalen Koalition recht weitreichend, doch blieben diese hinter der erwarteten Revolution zurück. Im Herbst 1977 wurde dann die Revolution in Deutschland verjagt und andere Bewegungen mit neuen Versprechen spielten die zentrale Rolle wie die Frauenbewegung, Umweltbewegung sowie religiöse/kulturelle Bewegungen. Zunehmend standen nun kulturelle Fragen im Vordergrund. Vor allem nach dem Ende des kalten Krieges in den neunziger Jahren bestimmten Bewegungen die Öffentlichkeit, die sich über Kultur definierten. Ethnizität, Nationalismus, Religion, Identität waren die zentralen Themen der Bildung kollektiver Akteure. Auch diese Bewegungen waren mit Versprechen verbunden, die ebenso nur begrenzt gehalten werden konnten. So brachte die nationale Selbstständigkeit der früheren Sowjetrepubliken eben nicht sofort den versprochenen Reichtum, sondern neue Probleme.

3. Interkulturalität

In diesem Prozess, der inzwischen seine Halbwertszeit überschritten hat, kam es zu einer Verlagerung. Kultur war nicht mehr die abhängige Variable von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, sondern Wirtschaft und Gesellschaft ebenso wie Politik wurden ausgehend von Kultur analysiert, was in vielen Disziplinen an die Diskussionen der fünfziger und frühen sechziger Jahre zur politischen Kultur, der modernen Persönlichkeit usw. erinnerte. Hinter den Arbeiten von Hofstede (1980 und 1997) beispielsweise werden Parsons (1971) „pattern variables“ ebenso deutlich wie in der Diskussion der asiatischen Werte, oder der alten Diskussion der Differenz zwischen moderner und traditioneller Kultur. Saida (1978) Kritik am Orientalismus wurde aufgegriffen, um einen Occidentalismus zu konstruieren. Allerdings, worauf Said schon hinweist, sind Orientalismus und Occidentalismus interdependente Konstruktionen, deren jeweilige Bewertungen sich aus Machtrelationen ergeben. Die postkoloniale Konstruktion des Occidentalismus hauchte dem alten Orientalismus neues Leben ein.

Während vor allem Wirtschaft und Verwaltung, jedenfalls in der modernen Gesellschaft, als universell gültig angesehen werden, ist Kultur immer mit Differenz verbunden. Der Idee einer modernen Gesellschaft als Weltgesellschaft steht das Konzept vielfältiger, sich durch Abgrenzungen definierender Kulturen gegenüber. Soweit zur Bestimmung von Kultur immer Grenzen und Abgrenzungen gehören, folgt daraus, dass zu Kultur auch interkulturelle Kommunikation gehört, d.h. eine Kommunikation, die über diese Grenzen hinweg geht. Das führt zu einer interessanten Konstruktion:

Um die eigene kulturelle Identität zu bestimmen – sei es auf persönlicher oder kollektiver Ebene – ist die Konstruktion einer anderen Kultur notwendig (Barth 1969, Lacan 1986). Diese Konstruktion bezieht sich aber nicht darauf, wie die andere Kultur ist, sondern wie sie aus dem eigenen Verständnis anders sein sollte. Sie wird davon ausgehend konstruiert, wie man sich im Kontrast zur anderen Kultur selbst wahrnehmen möchte. Das heißt, zur Bestimmung der eigenen Kultur gehört 1. die Bestimmung einer anderen Kultur sowie 2. der Differenz zwischen beiden. Interkulturelle Kommunikation geht noch einen Schritt weiter. Der Analyst interkultureller Kommunikation muss sich selbst über die Bestimmung mindestens zweier als different definierter Kulturen konstruieren, d.h. zum Selbstverständnis gehört, die anderen Kulturen und ihre jeweiligen Konstruktionsprozesse zu verstehen. Da dieses Verstehen aber nur durch Abgrenzung erfolgen kann, ist die Konsequenz, dass der Analyst ein eigenes Kulturverständnis haben muss, das sich von denen der als different verstandenen Kulturen unterscheidet. Folglich wird mit dem Konzept der interkulturellen Kommunikation kultureller Relativismus aufgehoben und durch Universalismus, wenn nicht „Leitkultur“ – hier die des Analytischen – ersetzt.

Das zeigt sich deutlich in Studien zur interkulturellen Kommunikation und mehr noch in den interkulturellen Trainingskursen. Kulturen und damit Persönlichkeit werden oftmals durch binäre, dichotome Klassifizierungen kategorisiert. Die Klassifizierungen selbst werden aus allgemeinen Annahmen abgeleitet, so dass sich daraus folgend ein umfassendes Muster integrierter Kulturen ergibt. Hier haben wir natürlich einen zentralen methodischen Fehler, denn in der Untersuchung können nur diejenigen Daten erhoben werden, die mit den Hypothesen übereinstimmen. Nehmen wir ein Beispiel: Die Frage: „Verstehen Sie sich als Asiat oder als Europäer?“ impliziert ja schon, dass 1. eine signifikante und sinnstiftende Differenz zwischen Europäern und Asiaten besteht und 2., ebenso wichtig, Europäer und Asiaten jeweils ein mehr oder weniger homogenes Kollektiv bilden. Mit anderen Worten, diese Form der interkulturellen Analyse ersetzt Relativismus durch puren Essentialismus. Mehr noch, wie Adorno (1972) ausführt:

„Die Dinghaftigkeit der Methode, ihr eingeborenes Bestreben, Tatbestände festzunageln, wird auf ihre Gegenstände, eben die ermittelten subjektiven Tatbestände übertragen, so als ob dies Dinge an sich wären und nicht vielmehr verdinglicht. Die Methode droht sowohl ihre Sache zu fetischisieren wie ihrerseits zum Fetisch zu entarten. Prätendiert wird, eine Sache durch ein Forschungsinstrument zu untersuchen, das durch die eigene Formulierung darüber entscheidet, was die Sache sei.“ (Adorno 1972:86)

Sicherlich gibt es vernünftigeren Untersuchungen interkultureller Kommunikation, die allerdings, und das ist kulturell sehr

bezeichnend, weniger hoch bewertet werden. Das heißt, es gibt eine sehr begrenzte, fast ausschließlich wissenschaftliche Nachfrage, während essentialistisches Interkulturalitätstraining recht gut bezahlt wird. Offensichtlich wird damit ein Bedürfnis befriedigt und Nutzen von Konsumenten maximiert. Wahrscheinlich hat es damit zu tun, dass man vorzieht, Komplexität und Unübersichtlichkeit durch einfache, von Experten entwickelte Modelle zu reduzieren, was ja auch beim religiösen Fundamentalismus der Fall ist, auch wenn diese Unsinn sind und den eigenen Wahrnehmungen widersprechen. Ein anderer Reiz liegt darin, dass diese Modelle an Technologien erinnern. Es lassen sich Regeln definieren und wenn die Gebrauchsanweisung richtig befolgt wird, dann funktioniert alles wunderbar. Einzig die regelmäßigen Krisen und Konflikte deuten darauf hin, dass etwas doch nicht so ganz stimmt.

4. Alltagsleben

Kultur und damit auch Interkulturalität konnotieren eine höhere Ebene des Nicht-materiellen, dem reinen Nutzen Unterworfenen. Kultur hat eine Affinität mit Sakralität erhalten, während Alltagsleben sich auf die profane Welt bezieht. Noch deutlicher: Kultur geht es um das Genießen und die feinen Distinktionen, im Alltagsleben ums Fressen und satt werden, also die deftige Mahlzeit. In diesem Sinne ist das Alltagsleben der Raum, in dem die Massenproduktion Massenkonsumenten findet, der Uniformierung von Individualismus und Banalität. Gleichzeitig ist aber das Alltagsleben als Leben der Spannung zwischen Anpassung und Ekstase, Profanem und Sakralem, Gegenwart und Zukunftserwartung unterworfen und damit nur begrenzt kontrollierbar. Simmel (2005) stellt heraus, dass sich das Individuum nicht im Zentrum konzentrischer Kreise befindet, sondern in vielfältige unterschiedliche Beziehungen integriert ist. So erstaunt es nicht, dass Lefebvre (1976) über die Untersuchung des Alltagslebens in der Moderne zur „Revolution der Städte“ gekommen ist, denn „der Sinn des urbanen Raum-Zeit-Gebildes ist darin zu sehen, dass jeder Punkt zentral werden kann“ (Lefebvre 1976:126). „Das Städtische lässt sich auch als Nebeneinander und Über-einander von Netzen, als Sammlung und Zusammenschluss dieser Netze definieren“ (Lefebvre 1976:131). Ähnlich bestimmt Castells (1990) das Urbane als Punkt, an dem ganz unterschiedliche globale Netze und Flüsse räumlich verbunden sind. Mit anderen Worten, Interkulturalität ist zentraler Bestandteil des urbanen Alltagslebens. Allerdings mit einer interessanten Umwidmung: Nicht als ideologisches Konstrukt, sondern als Praxis.

Kommen wir von diesem Ausflug ins Konkrete der Städte zurück ins Allgemeine. Soziale Praxis ist immer eingebettet in vielfältige Beziehungen oder Figurationen. Auch wenn wir in einem anthropozentrischen Weltbild davon ausgehen, dass nur Menschen miteinander interagieren können, so demonstriert die Banalität des Alltags, dass zu diesen Netzwerken der Praxis ebenso Dinge wie Ideen gehören. Mehr noch, Wirklichkeit wird in derartigen Netzwerken geschaffen (Latour 2006). So wie zu Beziehungen, Kommunikation und Netzwerken Machtdifferentiale gehören, d.h. Handlungsfähigkeit in Bezug auf Personen, Dinge und Ideen, zu denen Dominanz ebenso gehört wie Widerstand, so werden diese zur Wirklichkeit. Gerade in diesem Komplex ist die Interaktion mit Dingen von großer Bedeutung, denn Dominanz und Kontrolle vollzieht sich zunehmend weniger über direkten Zwang, sondern Sachzwänge, die als unabhängige Macht auftreten. Zwang wird verdinglicht und naturalisiert. Disziplinierung erfolgt über Instrumente, die im Unterschied zur Zwangsjacke den Anschein erwecken, Möglichkeiten zu erweitern. Die Vielfalt der heterogenen Netzwerke, oder die Multiplizität der Ordnungen, die gerade in den Städten präsent sind, ermöglicht immer neue und unvorhersehbare Beziehungen als nicht-intendierte Effekte intentionalen Handelns. So erzeugt das Alltagsleben ebenso Zwänge wie Befreiung, also genau die Spannung zwischen Anpassung und Ekstase und ist dadurch höchst politisch. Politisch verstanden als Konfrontation des Bestehenden mit dem Möglichen.

Genau hierauf bezieht sich Marcuses (1970) Unterscheidung zwischen affirmativer und kritischer Kunst. Affirmative Kunst geht auf in der technischen Reproduzierbarkeit, der Logik des Marktes und der Herrschaft. Kritische Kunst betont demgegenüber Nichtidentität und Bruchstellen. So ist Alltagsleben gleichzeitig auch Kunst des Lebens. In vielen Fällen die praktische Kunst des Überlebens.

In der empirischen Untersuchung des Alltagslebens kann nicht von szientistischen Klassifizierungen ausgegangen werden. Alltagsleben ist immer Praxis, d.h. Handeln in Netzwerken. Diese lassen sich nur über emische Rekonstruktion erfassen. Einerseits als dichte Beschreibung der Vielfalt der Beziehungen und der darin generierten Bedeutungen, andererseits aber auch als Analyse der Strukturen der Machtbeziehungen und Zwänge. Diese sind materiell, ideologisch, sozial und politisch, d.h. Teil der Netzwerke des Alltagslebens. Dazu gehört, darüber hinaus, die Reflexion über die Beziehungen, in denen man als Forscher steht, denn genau durch diese wird Wirklichkeit und damit das, was wir unter Daten verstehen, definiert.

Gerade dies wird bei der Analyse urbanen Alltagslebens offensichtlich. Städte sind, wie schon gesagt, immer multikulturell. Interkulturalität ist damit Bestandteil der Praxis und kann nur aus einer Perspektive der Praxis verstanden werden. Und hier ergibt sich eine ganz bezeichnende Differenz zwischen praktischer Interkulturalität und Praxis des interkulturellen Trainings. Erstere zielt auf Reproduktion ab, letztere auf Produktion. Erstere definiert sich über Kommunikation, letztere über instrumentelle Rationalität, d.h. als Lösung, von der ausgehend passende Probleme definiert sind.

5. Simulacrum

Nun fragt man natürlich: Ist das denn Wirklichkeit? Erfährt man so etwas darüber, wie die Kultur wirklich ist? Natürlich nicht! Authentizität gibt es nicht, denn was als wirklich angenommen wird, ist immer nur das, was in Beziehungen produziert wurde. Mit anderen Worten: Teil der Wirklichkeit ist die Simulation von eigenen ebenso wie anderen Kulturen. Damit ist es nicht die Frage, was ist der Sinn einer Kultur, sondern was ist der Sinn der Simulation, d.h. der Produktion von Kulturen.

Hier bedarf es eines kurzen Blicks auf Lyotard (2005). Er stellt heraus, dass Wissen zur Ware, wenn nicht der Ware schlechthin geworden ist. Das bedeutet, dass Wissen, wie alle anderen Waren in Produktionsverhältnissen, die durch An- und Enteignung gekennzeichnet sind, produziert wird und zwar nicht wegen seines Gebrauchswertes, sondern dem Tauschwert, der Austauschbarkeit der Ware Wissen. Ein Blick auf die Wissensproduktion in der Wissensgesellschaft, die Diskussion der Wissensökonomie und die Vermehrung der Beratungsunternehmen sowie die Universitätsreformen und die Valorisierungen des Wissens zeigt deutliche Belege dieses Prozesses. Castells (1990) weitete dieses Argument auf Informationen als Ware aus. Diese Argumente basieren u.a. auf den älteren Arbeiten von Lefebvre (1991) über die Produktion des Raumes. Raum als Ware bezieht sich nicht nur auf Bodenpreise und Grundstückspekulation oder sub-prime loans, sondern auf alle Dimensionen des Raumes. Das impliziert auch „Kulturräume“, d.h. Räume, in denen Kultur produziert wird.

Folgt man dieser Perspektive, so ist der „cultural turn“ auch verbunden mit der Valorisierung von Kultur als Ware. Es geht damit nicht mehr nur um Simulation, um Simulacra, sondern deren Produktion und Handel. Daraus ergibt sich, dass die Produktion und das Marketing so gestaltet werden muss, dass es zu den Ansprüchen der Konsumenten passt. Diese Kulturproduktion ist immer affirmativ und zielt darauf ab, zu bestätigen, was der Kunde erwartet. Ein Beispiel dazu: Wäh-

rend eines Aufenthaltes in Ghana konnte ich an einer Veranstaltung für afro-amerikanische Touristen auf einer „back to the roots tour“ zu den alten Sklavenkastellen teilnehmen. Neben den Veranstaltungen in Dörfern im Umkreis der Sklavenforts war eine afrikanische Begrüßungszeremonie interessant. Am Abend wurde eine Afrika-Show aufgeführt. Es wurde wild getrommelt und in Baströcken getanzt. Mich erinnerte es etwas an Hollywood. Der Choreograph sagte mir, anfangs hätte er eine aktuelle, sehr gute ghanaische Trommelgruppe engagiert und Tänze aufgeführt. Das wurde aber als touristisch kritisiert. Um eine authentische Aufführung machen zu können schaute er Videos von Hollywoodfilmen und wie dort Afrika dargestellt wurde. Das machte er nun nach und es wurde als „das wirklich Afrika, so wie wir es uns immer vorgestellt haben“ akzeptiert.

Ist nun Simulation abzulehnen, da sie keine Wirklichkeit repräsentiert? Keineswegs. Die Aufführung im Hotel war sehr wirklich und tatsächlich authentisch. Die Frage kann deshalb so nicht gestellt werden. Sie müsste heißen: Was soll warum wie simuliert werden?

Ist denn die Untersuchung des Alltagslebens keine Simulation? Durchaus, doch hat sie eine ganz andere Zielrichtung. Nicht wahres Wissen soll produziert werden, sondern Praxis rekonstruiert und damit Simulation dekonstruiert. Das verlangt eine Bezeichnung und Stellungnahme zu den bestehenden, Wirklichkeit definierenden Machtverhältnissen. Die Untersuchung des Alltagslebens ist dadurch implizit kritisch, denn sie kontrastiert was ist mit dem, was möglich ist.

6. Weitere methodische Implikationen

In seiner Arbeit zur Theorie der Praxis weist Bourdieu auf die Differenz zwischen Praxis, also dem, was Menschen machen und Kultur im Sinne von Regeln hin. Offensichtlich passt beides nur sehr begrenzt zueinander. Wenn Personen sich an kulturelle Regeln halten, bedeutet dies ebenso wenig, dass diese Regeln zutreffen, als dass der Nachweis, dass sie sich nicht immer daran halten beinhaltet, dass diese Regeln nicht zutreffen. Weder Verifikation noch Falsifikation kann auf solche Regeln angewandt werden. Hier bedarf es eines feineren Ansatzes. Zum einen geht es darum, die Konstruktion der Regeln zu erfassen, die meistens auf Ex- bzw. Inklusion abzielen, sowie die als verbindliche Interpretatoren der Kultur auftretenden Personen, d.h. Personen, deren eigene Machtposition genau auf ihrer Stellung als Interpretatoren basiert. Wir sind also, wenn es um kulturelle Regeln geht mit Machtdifferentialen und Versuchen, diese zu erhalten konfrontiert. Die

herrschende Kultur ist damit tatsächlich die Kultur der Herrschenden, wie aktuell in Thailand demonstriert.

Schon die alten Studien von Redfield (1948 und 1954) zu urban und folk-culture sowie von Lewis (1968 und 1970) zur „culture of poverty“, die Arbeiten von Thompson (1987) oder Scott (1985 und 1992) über die „weapons of the weak“ und die „arts of resistance“ sowie Elias (2002) Studien zu Formalität und Informalität, von Gramsci (1991) und seinem Konzept der Hegemonie ganz zu schweigen, zeigen, dass es innerhalb einer Gesellschaft und Kultur ganz unterschiedliche Ebenen gibt: Mindestens sind die Beziehungen unter Gleichgestellten anders strukturiert als diejenigen zwischen Personen von unterschiedlichem Status. Eine auf Praxis abzielende Untersuchung bezieht diese Differenzen und die damit verbundenen Strategien, Möglichkeiten und Bewertungen ein. Es ist eine Untersuchung dessen, was gemacht wird. In den meisten Kultur-Analysen wird hingegen das, was gemacht werden sollte mit dem gleichgesetzt, was gemacht wird.

Ein weiterer, sehr weitreichender Unterschied bezieht sich auf die Frage des Sinnes, also der mit Handeln verbundenen Bedeutungen. Geht es um einen eher banalen praktischen Sinn, oder einen mit Bedeutungen überladenen kulturellen Sinn? Das eine wird über Interpretation als Simulacrum konstruiert, das andere über die Analyse der Interdependenzen erfasst. Das eine ist ein hoffentlich gut lesbarer Roman, das andere ist Leben. Ein Roman kann sich nicht ändern ebenso wie einem Buch die Kapazität fehlt, neue Möglichkeiten zu schaffen. Erst durch die Integration des Buches in ein Netzwerk, wenn es gelesen wird, kann es praktisch relevant werden.

Literatur

Adorno, Th. W. (Hrsg.) (1972): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied: Luchterhand.

Barth, F. (Hrsg.) (1969): *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.

Castells, M. (1990): *The informational city. Economic restructuring and urban development*. London: Blackwell.

Eisenstadt, S. N. (Hrsg.) (2002): *Multiple modernities*. New Brunswick, NJ: Transaction.

Elias, N. (2002): *Studien über die Deutschen*. Frankfurt: Suhrkamp.

Firestone, M. (Hrsg.) (1990): *Global culture. Nationalism, globalization and modernity*. London: Sage.

Gramsci, A. (1991): *Antonio Gramsci. Gefängnishefte*. Hamburg: Argument-Verlag.

Hofstede, Geert (1980): *Culture's consequences. International differences in work related values*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Hofstede, Geert (1997): *Cultures and organizations. Software of the mind*. New York: McGraw-Hill.

Huntington, S. (1996): *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.

Lacan, J. (1986): Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. In: Lacan, J. (Hrsg.): *Schriften I*. Weinheim: Quadriga, S. 61-70.

Latour, B. (2006): *Die Hoffnung der Pandora*. Frankfurt: Suhrkamp.

Lefebvre, H. (1991): *The production of space*. London: Blackwell.

Lefebvre, H. (1976): *Die Revolution der Städte*. Frankfurt: Syndikat.

Lewis, O. (1968): *La vida. A Puerto Rican family in the culture of poverty - San Juan and New York*. New York: Random House.

Lewis, O. (1970): *The children of Sánchez. Autobiography of a Mexican family*. London: Penguin.

Luhmann, N. (1984): *Soziale Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp.

Lyotard, J. F. (2005): *Das postmoderne Wissen*. Wien: Passagen.

Marcuse, H. (1970): *Der eindimensionale Mensch*. Neuwied: Luchterhand.

Parsons, T. (1971): *The system of modern societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Redfield, R. (1948): *The folk cultures of the Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.

Redfield, R. (1954): *The role of cities in economic development and cultural change*. Chicago: University of Chicago Press.

Said, E. (1978): *Orientalism*. New York: Random House.

Sen, Amartya (1997): *On economic inequality*. Oxford: Clarendon Press.

Sen, Amartya (2006): *Identity and violence. The illusion of destiny*. New York: W. W. Norton.

Scott, J. (1985): *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*. Boston: Yale University Press.

Scott, J. (1992): *Domination and the arts of resistance*. Boston: Yale University Press.

Simmel, G. (2005): *Gesamtausgabe Bd. 11. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt: Suhrkamp.

Thompson, E. P. (1987): *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*. Frankfurt: Suhrkamp.